

УДК 1(091)

## Образ Востока в русской философии XIX в.

**И. М. Клецкова**, старший преподаватель\*

*Статья посвящена изучению формирования образа Востока в работах русских философов XIX в. Автор отмечает, что попытки понять Восток проходили, по преимуществу, в форме понимания образа Востока, что характерно для философской мысли второй половины XIX в. Такой подход может быть выявлен в контексте тех особых тем, которые получили свое развитие именно в это время и утвердили себя в отечественной философии. Это проблема понимания собственной цивилизационной принадлежности, определение того, что действительно отличает русскую цивилизацию и русский народ от уже сложившихся цивилизационных общностей. В статье проанализированы взгляды таких мыслителей XIX в., как П. Я. Чаадаев, В. С. Соловьев, Н. Я. Данилевский и В. И. Ламанский.*

*Ключевые слова:* русская философия XIX в.; образ Востока; цивилизация; общность; различия.

## The Image of East in the XIXth Century's Russian Philosophy

**I. M. Kletskova**, Senior Lecture

*Article is devoted to identification of the main features of designing of East's images in works of the XIX century's Russian philosophers. The author notes that attempt to realize the East rather as an image of the East characterizes philosophical thought of the second half of the XIX century. Such approach could be recognized in context of the especial topics which have developed at that time, which are set for itself by domestic philosophy — problems of understanding of own civilization belonging, explication of that actually distinguishes the Russian civilization and the people from already developed civilization communities. Views of the major thinkers of the XIX century such as P. Chaadayev, V. Soloviev, N. Danilevsky and V. Lamansky are analyzed in article.*

*Keywords:* XIX century's Russian philosophy; an image of the East; civilization; community; distinctions.

В русской философии XIX в. нашли свое отражение формы освоения опыта соседства с восточными культурами, которые становятся особенно актуальными, поскольку именно в это время в России складывается особое видение Востока в контексте обнаружения источников конструирования собственной идентичности.

Хочется отметить, что понимание Востока, артикулированное в философских сочинениях этого времени, имело свою специфику. С одной стороны, оно эксплицировало и преломляло опыт взаимодействия отечественной культуры с восточными соседями, осознаваемыми, как правило, в качестве «инаковых», других по отношению к собственным ценностным координатам и конфессиональной идентичности (предполагается, православной религиозности). С другой стороны, это понимание формировало особое парадигмальное пространство интерпретации такого культурного опыта, которое не только схематизировало результаты межкультурного взаимодействия, но, в определенном смысле, предвосхищало их. Поэтому имеет смысл говорить об «образе Востока» как некотором целостном представлении о специфике

восточных культур, воспринимаемых в обобщенных недифференцированных смысловых конфигурациях, включающих как рефлексивное освоение феномена, так и целый ряд культурных интуиций и предрассудков.

Следует отметить, что образ Востока присутствовал в отечественной культуре с самых ранних периодов ее существования. Интерес к восточным землям был, прежде всего, сопряжен с теми ассоциациями, которые рождались у верующего человека в связи с изучением Библии. Показательны, скажем, «Хождения игумена Даниила» (Даниила Паломника), созданные в XII в. Этот источник представляет интерес как пример личного пребывания в пространстве Ближнего Востока, освоенном и пройденном сквозь призму Евангелия. Это не просто путевые заметки, а это личное свидетельство верующего человека, испытывающего душевный подъем от самого факта соприсутствия в месте, каждая песчинка которого отсылает к истории Христа. Одновременно «Хождения...» создают и небиблейский образ Палестины, хотя и он тяготеет к архаической восторженности: «Но дождевой водой живут все люди и ско-

---

\* Старший преподаватель кафедры философии культуры ФФСН БГУ.

ты в городе том. И хлеба хорошие родятся около Иерусалима в камнях тех без дождя, но так, Божиим повелением и благоволением... Это ли не благословение Божие земле той святой!» [8]. Более поздние источники, созданные в средневековом жанре *хождений* или *хожений*, расширяют и географию освоения Востока, и сам опыт понимания восточных культур (см., например, «Хождение за три моря» А. Никитина [3]).

Философское конструирование образа Востока можно обнаружить в «Философических письмах» (1829—1831) П. Я. Чаадаева, которые рассматриваются как один из первых проектов рефлексивного освоения проблемы идентичности в отечественной философии. Собственно, ответ на вопрос о том, что такое «мы» как некоторая целостность, становится для П. Я. Чаадаева возможным лишь в сопоставлении с иными народами и цивилизациями. Показательно, что для «Писем» характерно отсутствие четкого категориально-понятийного аппарата в описании России как общности. Для Чаадаева вполне уместно синонимическое использование понятий «цивилизация», «народ», «семейство человеческого рода», что, впрочем, для самого философа исчерпывающим образом выражается в целостном недифференцированном «мы», «нас», «нам». И все-таки, по преимуществу, проблема должна быть разрешена в определении цивилизационной принадлежности, через сравнение с европейской и восточной цивилизацией. При этом важнейшим свойством Востока называется *воображение*: «раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы — воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара» [9, с. 28]. Восток, по мнению философа, явился одним из плодотворных начал, благодаря которому взамен старой цивилизации возникает новая европейская цивилизация. При этом о влиянии Востока автор говорит, скорее, в мифопоэтическом дискурсе, описывая результаты его взаимодействия с Севером: «десятельные и сосредоточенные способности с Севера сочетались с пылкими силами Юга и Востока; холодная и строгая мысль северного климата слилась с горячей и радостной мыслью умеренного...» [9, с. 103].

Особое место в конструировании образа Востока П. Я. Чаадаевым принадлежит исламу. Описывая место ислама в современном ему мире, философ склонен оценивать его роль в распространении единобожия исключительно высоко. При этом для него не имеет смысла проводить принци-

пиальное разделение ислама и христианства. По сути, ислам — проявление той важнейшей общей тенденции, под влиянием которой находился мир в своем движении от многобожия к единобожию: «Исламизм есть одно из самых замечательных проявлений общего закона; судить о нем иначе, значит не понимать всемирное влияние христианства, от которого он происходит» [9, с. 127].

В целом следует отметить, что П. Я. Чаадаев конструирует образ Востока, с одной стороны, исходя из европоцентристской просвещенческой позиции, для которой идея о том, что «народы Европы смотрели на себя как на одно социальное тело» [9, с. 99], является и образом прошлого, и проектом будущего. С другой стороны, образ Востока для философа, воссозданный им в очень обобщенных характеристиках, представляет скорее пример положительного исторического и духовного опыта, который становится исключительно важным для поисков значений собственного «мы».

Особое место в формировании образа Востока в русской культуре занимает творчество В. С. Соловьева. Для Соловьева характерны в равной степени как попытка конструирования целостного образа Востока как некоторой абстрактной силы, существование и типологические характеристики которой он рассматривает в контексте важнейших идей его философии всеединства, так и внимание к деталям и общим идеям отдельных восточных культур — например, Китая, исламской традиции, иудаизма.

Философия В. С. Соловьева характеризуется тяготением к универсализму. Размышляя над сущностью русской идеи, философ рассматривает ее как идею наднациональную, видя основную задачу русского народа в преодолении национальной узости: «народу... неизбежно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую» [5, с. 605]. Поэтому дихотомия Запад — Восток для философа является исходным пунктом для определения возможной, исторически оправданной и ожидаемой третьей силы — России, которая по своей сути должна воплощать христианские по духу ожидания человечества по преодолению противостояния и несовершенств социальных общностей, представленных Западом и Востоком. Известное и часто воспроизводимое описание образа Востока, сделанное В. С. Соловьевым в работе «Три силы»: «...[Восток] стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм,

подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы» [4, с. 19] служит исходной точкой для дальнейшего конструирования положительных типологических черт третьей силы — России, которую сам автор описывает не как данность, а как заданность.

Следует заметить, что в этой статье Восток для философа напрямую ассоциируется с недифференцированным мусульманским Востоком, причем понятым сквозь призму тех заблуждений, которые для XIX в. были свойственны, скорее, не просвещенной Европе, а нашим соотечественникам с их культурными предрассудками. Перечень негативных характеристик, которые философ адресует в сторону мусульманского Востока, включает в себя и критику — довольно поверхностную — социального устройства, и нескрываемое раздражение «умственной сферой» Востока, и непонимание восточного искусства. Перед нами яркий пример сконструированного образа Востока, который вторит сложившемуся на уровне обыденности поверхностному видению чуждой культурной традиции. Следует отметить, что в других своих работах, например, в работе «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (1896), философ преодолевает схематизм своих рассуждений об исламе. В. С. Соловьев в выводах отмечает, что «постоянные успехи Ислама среди народов, мало восприимчивых к христианству в Индии, Китае, Средней Африке, показывают, что духовное молоко Корана еще нужно для человечества» [6]. Более того, он рассматривает ислам сквозь призму его провиденциалистского предназначения, как монотеистическую религию, которая призвана, как и христианство, привести народы к универсализму и взаимному пониманию.

Невозможно не упомянуть и об идее панмонголизма, которая понималась Соловьевым как идея апокалипсическая, как угроза, исходящая с Востока. В поздних своих работах В. С. Соловьев рассматривает будущее человечества сквозь призму противостояния христианских народов, олицетворяющих для него Европу, и дикого Востока. Он говорит о «грядущей монгольской угрозе... Важно было реальнее определить предстоящее страшное столкновение двух миров — и тем самым наглядно пояснить настоятельную необходимость мира и искренней дружбы между европейскими нациями» [7]. Таким образом, Восток в работах В. С. Соловьева — это обобщенный сконструированный образ, отвечающий задачам философских построений мыслителя и отражающий противоречивость культурных интуиций России XIX в.

Иначе осмысливается Восток в работе Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (1871). Не проти-

воречие и противостояние цивилизаций интересует русского мыслителя в его теории культурно-исторических типов, а их самостоятельность и самодостаточность. Данилевскому удается преодолеть традиционную для XIX в. европоцентристскую точку зрения на соотношение «прогрессивной» Европы и «закостенелого» Востока. Он не только демонстрирует понимание значимости достижений восточных культур, но и прокламирует идею несводимости к единому знаменателю качественного разнообразия культурного развития. Особенно ценным в его рассуждениях является отказ принять западные образцы развития за образцы общечеловеческие. Из выделенных Данилевским десяти положительных культурно-исторических типов семь являются восточными. Однако и в этом случае мы имеем дело с созданием определенного образа восточных культур — хотя это и иной подход, несводимый к целостному, слабо дифференцированному «Востоку», как мы это видели выше. В основе этого подхода лежит органицистская аналогия — сравнение культурно-исторического типа в его целостности с живым организмом, который можно рассматривать двояко: и как самодостаточную систему, отличную от других, и как систему во временной динамике, переживающую различные стадии — от рождения до дряхлости и умирания. Будучи носителем идей панславизма, Данилевский предсказывает славное будущее славянскому культурно-историческому типу. Констатируя тот факт, что в состав русского государства входит множество народов, он утверждает, что их «разнообразие исчезает перед перевесом русского племени» [2, с. 483]. Таким образом, народы, которые не составляют культурно-исторический тип, смогут послужить «этнографическим материалом» для обеспечения разнообразия и богатства культуры.

Интерес представляет модель понимания места и роли Востока в судьбе России, предложенная в работе В. И. Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892). Будучи скорее историком, этнографом, славистом, чем академическим философом, он, тем не менее, создает собственную модель взаимодействия Европы и Азии на примере России, усматривая в особом географическом и природном ландшафте страны возможности формирования особого типа цивилизационной целостности. В. И. Ламанский обращает внимание на то, что Россия представляет собой уникальный пример соединения Европы и Азии. Именно на этих территориях сформировались наиболее значительные племена, несущие в себе зачатки великих цивилизаций. Здесь сформировались «три великие отдела или мира, каждый со

своими, исключительно ему свойственными, географическими, этнологическими и культурно-историческими особенностями» [2, с. 2]. Описывая «собственно Европу» и «собственно Азию» в их, так сказать, рафинированных версиях, В. И. Ламанский предлагает использовать понятие «Средний мир». Это не настоящая Европа и не настоящая Азия, а то, что соединяет в себе черты той и другой, сохраняя при этом лучшее и от Европы, и от Азии. При этом «русская Азия» — по сравнению с не-русской — имеет неимоверно большой природный и пространственно-географический потенциал, непосредственно примыкает к самой России — ее географическому центру, что позволяет ей стать — и она уже им становится — местом, где могут расселиться миллионы русского народа. Таким образом, она станет не местом, где процветают эксплуатация и насилие, а родиной и отечеством для переселенцев из европейской России. При этом мир собственно азиатский, Восток, описывается автором во вполне узнаваемых европоцентристских смысловых координатах, как представляющий «картину полного духовного истощения и упадка или самой неотесанной грубости» [2, с. 10] или как «непоправимая грубость и одичалость» [2, с. 17]. Факторы, которые должны способствовать консолидации европейско-азиатского пространства России, разнообразны. Из наиболее важных В. И. Ламанский называет наличие единого языкового пространства (и как результат администрирования, и как условие приближения к образованности, понимаемой как европейская образованность), доминирование — количественное и идейное (этническое и конфессиональное) славянских православных народов, что обеспечивает почву для культурного и политического единства. Еще один аргумент в пользу возможности формирования нового типа культурного единства — анализ географических особенностей, а именно отсутствие географических ландшафтных преград, способных воспрепятствовать освоению единого пространства.

В. И. Ламанский, таким образом, находясь в плену традиционных для XIX в. представлений о Востоке, осуществляет радикальное изменение

взглядов на цивилизационную сущность России, обозначая в качестве значимой ее компоненты азиатские народы. При этом, правда, утверждает, что значимость русской Азии (в отличие от не-русской) возможна лишь за счет наличия России европейской, которая доминирует — в идейном и образовательном аспектах — над Азией и постепенно будет передавать ей свои ценности (читаем — русифицировать). Собственно, образ Востока, сконструированный в работе В. И. Ламанского, его типологические черты и историческая динамика, с одной стороны, соответствует геополитическим программам России конца XIX в., но, с другой стороны, что особенно важно, предлагает новый образ евразийской цивилизации, с особой остротой обсуждаемый сегодня.

#### Список цитированных источников

1. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. — М., 1991.
2. Ламанский, В. И. Три мира Азийско-Европейского материка / В. И. Ламанский. — СПб., 1892.
3. Никитин, А. Хождение за три моря / А. Никитин // Все народы едино суть. — М., 1987.
4. Соловьев, В. С. Сочинения в двух томах / В. С. Соловьев. — М., 1989. — Т. 1: Философская публицистика.
5. Соловьев, В. С. Сочинения в двух томах / В. С. Соловьев. — М., 1989. — Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика.
6. Соловьев, В. С. Магомет, его жизнь и религиозное учение // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «ВЪХИ» [Электронный ресурс]. / 2001—2012. — Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/magomet/index.html>. — Дата доступа: 15.02.2015.
7. Соловьев, В. Три разговора. [Электронный ресурс] / Библиотека Якова Кротова. — Режим доступа: [http://krotov.info/library/18\\_s/solovyov/10\\_193.html](http://krotov.info/library/18_s/solovyov/10_193.html). — Дата доступа: 12.02.2015.
8. Хождение Игумена Даниила // Электронные публикации Института русской литературы. [Электронный ресурс] / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) РАН. — 2006—2011. — Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934>. — Дата доступа: 15.02.2015.
9. Чаадаев, П. Я. Философические письма / П. Я. Чаадаев // Соч. — М., 1989.

Дата поступления в редакцию: 20.02.2015 г.